

OUTRAMENTE DITO E CULTURALIDADES LATINO-AMERICANO-CARIBENHAS: PRÓ-LOGOS DE UMA INTERFACE COM A FILOSOFIA DE LEVINAS

Nilo Ribeiro Jr.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

RESUMO: A reflexão visa apresentar uma interface, de cunho estritamente filosófico, entre o pensamento levinasiano e aquele gestado pelo Grupo modernidade/colonialidade. Propugna-se a existência de certos pontos de contato entre as respectivas perspectivas, tanto em função da ênfase na alteridade [ética] de outrem em seu estrangeirismo/proximidade, como das diferenças culturais inauguradas pelo outro e a serem preservadas em relação ao saber colonizador. Em seguida, expõe-se o paradoxo da história “fora da História” e, conseqüentemente, a primazia a ser concedida às “Escrituras Santas”, mais antigas que os “textos sagrados”, subjacentes às tradições das diversas culturas latino-americano-caribenhas. Por último, do ponto de vista linguístico-literário, trata-se de apontar para a premência de se ter de reabilitar uma espécie de “discurso interrompido” em função do *heterologos* que subjaz à (trans)culturalidade latino-americano-caribenha, de modo a conectá-la ao caráter político em torno do “dever” de justiça exigido pelas respectivas diferenças do outro.

Palavras-chave: Alteridade, Ética, Cultura, Escrituras, Política, Justiça.

ABSTRACT: Reflection aims to present an interface, in a strictly philosophical approach, between Levinasian thought and that of the Modernity / Coloniality Group. It is claimed that there are certain points of contact between the respective perspectives. This may be due either to the emphasis on the ethical alterity of others in their foreignness / proximity, or to the cultural differences inaugurated by the other and to be preserved in relation to the colonizing knowledge. It then shows the paradox of history "out of history" and, consequently, the primacy to be given to the "Holy Scriptures", older than the "sacred texts" underlying the traditions of the various Latin American and Caribbean cultures. Finally, from the linguistic-literary point of view, it is a matter of pointing to the urgency of having to rehabilitate a kind of "interrupted discourse" as a function of *heterologos* that underlies the (trans) Latin American-Caribbean culture in order to connect it to the political character around the "duty" of justice demanded by these differences of the other.

Keywords: Alterity, Ethics, Culture, Scriptures, Politics, Justice.

A partir do final da segunda metade da década de 1980 assiste-se ao surgimento de um pensamento genuinamente latino-americano com a pretensão reabilitar a fecunda tradição cultural desses povos, especialmente, a sua produção histórico-literária, escriturária-linguística, discursivo-comunicativa. Percebe-se no interior desse movimento um paulatino deslocamento das questões atinentes à *redenção* para se privilegiar a *criação* e a *revelação* decorrentes da multiculturalidade que se engendra em solo latino-americano-caribenho, antes e depois da colonização. Devota-se especial atenção à Exterioridade do outro a partir da qual se contempla a novidade de sua fala, de seu *Dizer*, bem como de seu discurso e seus *Ditos*. Salienta-se ainda que a *referência* ou o *sentido* não se constitui à deriva da injunção trazida pela ideia de *modernidade/colonialidade* que, outrora, “aportou em terras ameríndias junto com o descobridor, e que persiste para além dele”¹.

Eis pois, que, no contexto da problemática ético-linguística do encontro entre o pensamento latino-americano-caribenho e a modernidade sobre o qual se polariza a especificidade do pensamento (de)colonial², seria quase impossível deixar de perceber em seu interior, a reverberação de uma filosofia da alteridade tal como a pratica o filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. A saber, aquela que não se contenta em trazer o outro para o centro do pensamento, mas visa a potencializar o ineditismo do discurso, da escritura desse “outro que, embora podendo falar a língua

¹ PAZ, Octavio. *Os filhos do Barro. Do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984. p. 15.

² WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47. Adotamos o termo *de-colonização* (com ou sem hífen e sem “s”) que foi cunhado por Walter Mignolo e Catherine Walsh, para marcar a distinção do projeto (de)colonial do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade da ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a guerra fria. Além disso, visa situar o projeto decolonial fora do horizonte dos estudos pós-coloniais gestados nas ex-colônias inglesas na Ásia e na África do Norte. O grupo reúne alguns expoentes de vários países latino-caribenhos, provenientes não apenas da área da Filosofia, mas também das outras ciências humanas como a antropologia, a sociologia, a economia, etc.

grega ocidental”³, não se submete à (sin)taxe de sua linguagem devido à referência “ao Dizer ético pré-original que o perpassa e o assigna em seus Ditos”⁴.

Dada a complexidade da temática e a exiguidade do tempo, pretendemos evocar apenas alguns dos traços filosóficos principais da problemática de fundo de modo a vislumbrar a intriga entre a filosofia do Rosto em sua perspectiva descolonizadora e o pensamento (de)colonial em sua perspectiva (altero)lógica. Disso decorre o interesse em dar passagem ao caráter eminentemente (para)doxal da filosofia latino-americano-caribenha com relação ao discurso *doxológico* da filosofia moderna, a exemplo do que pratica o pensamento levinasiano da alteridade.

A questão filosófica e pensamento (de)colonial

Antes de explicitar as questões do *discurso interrompido* atinentes à filosofia de Levinas, urge contextualizar aquilo que se tornou epicentro do pensamento (de)colonial. São praticamente duas ideias-motrizes a partir das quais se tecem as reflexões filosóficas circunscritas à situação concreta do continente latino-americano e do Caribe⁵.

A primeira diz respeito ao fato inédito trazido pelo fenômeno da colonização histórica da época do descobrimento das Américas e do Caribe, no final do século XIV. Nota-se que, de um lado, desde seus primórdios, a ideia de colonização forjou no descobridor a urgência da “invenção do outro” a fim de poder conquistá-lo e de se ter de justificar suas expedições exploratórias de além-mar. De outro, o “realismo” da existência do outro americano-caribenho deflagrou uma crise sem precedentes na identidade do colonizador e, por antonomásia, na própria ideologia da colonização.

³ LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et mal. *Le nouveau commerce*, n. 41, 1978. p. 70.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976b. p. 119.

⁵ RIBEIRO JR., Nilo. A sabedoria do estrangeiro em Levinas e a intriga com o pensamento de-colonial latino-americano. In: CORREIA, Adriano et al. *Heidegger. Jonas. Levinas*. Coleção XVII Encontro ANPOF, São Paulo: ANPOF, 2017. p. 11.

Em primeiro lugar, há que se associar a colonização às certezas apodíticas trazidas pelo advento das novas ciências em curso desde o Nominalismo, no século XIII, a ponto de essa assegurar o êxito das novas navegações. E o significado dessa “travessia” não se restringia a tracejar uma nova cartografia em torno da exploração marítima, mas, do ponto de vista do pensamento, tratava-se de uma repetição americano-caribenha da “metáfora da odisseia” pela qual Ulisses encarna o ideal civilizatório do Ocidente.

Sobressai a partir desse imaginário a ideia do homem guerreiro, que expropria e destrói povos e culturas e, em seguida, retorna à Ítaca, sua ilha natal da qual existencialmente jamais terá saído a fim de celebrar seus feitos e suas conquistas com seus pares-iguais. Do ponto de vista da linguagem, acrescenta Levinas, “Ulisses regressa dissimulado sob um falso exterior. Os *discursos coerentes* que ele sabe fazer, dissimulam uma identidade que deles se distingue, mas cuja significância escapa ao faro animal”⁶.

Apesar da constatação, o colonizador não saiu ileso desta aventura. Parafraseando o filósofo franco-lituano, se pode dizer que ao regressar para a Matriz, o descobridor carrega em sua bagagem o peso de uma questão ética (im)possível e insolúvel, suscitada pela “resistência ética” do Rosto do outro ameríndio. Em contraste com a “irrupção do outro selvagem” vinha à tona o encarceramento ao qual estava submetida a consciência e a liberdade do conquistador.

A inquietude solipsista da consciência que se vê, em todas as suas aventuras, cativa de Si, chega ao fim: a verdadeira exterioridade está *nesse olhar que me proíbe qualquer conquista*. Não que a conquista desafie os meus poderes demasiado fracos, mas eu já não posso poder: a estrutura da minha liberdade inverte-se totalmente⁷.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 98.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a. p. 210. Grifos nossos.

A segunda ideia se põe em função do que se passou a denominar de *colonialidade/modernidade* e, respectivamente, de seu influxo sobre os povos tradicionais e suas respectivas culturas, línguas, discursos, escrituras, etc. É, pois, indiscutível que o movimento histórico da colonização da América latina e do Caribe conheceu seu fim no decorrer do século XVIII. Por outro lado, não se pode olvidar que colonização é filha da *viragem antropocêntrica* do pensamento moderno europeu.

Isso significa ter de admitir que a *modernidade* moderna gerou uma “história de efeitos” incidindo sobre o *sentido* ou a *significação* que se processa no interior das culturas ancestrais latino-americanas e caribenhas. Em outras palavras, constata-se que na ótica do pensamento (de)colonial há uma insistência de que, para além da colonização como fenômeno histórico, a *modernidade* e sua filosofia persistem subrepticamente como fenômeno cultural que se alastra em solo americano, alavancadas pela ideia de *colonialidade* do saber.

Em nossa opinião, essa constatação permite aproximar a filosofia do outro da novidade do pensamento latino-americano-caribenho na medida em que ambos se tecem ao redor de uma espécie de “negatividade positiva” das culturalidades locais. Pois, essas correntes do pensamento esquivam-se de buscar o *sentido* fora da *referência* que não seja imanente ao drama da relação encarnada entre os polos em questão.

Do lado do pensamento levinasiano, há de se chamar a atenção para a recepção da viragem onto-fenomenológica suscitada pela filosofia alemã de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, preocupada com “a volta ao concreto em contraposição ao pensamento de sobrevoos do idealismo moderno”. Por isso, o “pensamento do outro” em princípio, pode ser inserido no rol das filosofias da vida (*Lebenswelt*) segundo as quais “pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo”⁸.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes. 1997b. p. 23.

Filosofia e literatura no drama da ética

Na medida em que a *existência* veio à tona e que a filosofia fora tirada de seu nicho metafísico para instalar-se no seio do *drama* humano, não havia mais porque “se manter a clara distinção típica da modernidade, entre filosofia e literatura”⁹. Porém, se é verdade que a “existência histórica” tenha suscitado crescente interesse do homem-filósofo pela existência em face do seu atamento à ontologia, não é menos significativo que ambas tenham instigado o desejo, especialmente, no comum dos mortais e no âmbito da *literatura*. Afinal, recorda Levinas, “essa existência é dramática”¹⁰ e, compete ao *poeta* inserido nesse mundo lidar com a *trama* do real ao qual está intimamente ligado.

Mobilizado por questões de corte ético-filosófico, Levinas concederá primazia aos literatos que, ao cravar sua poética no âmbito da existência, punham ênfase na sensação sobre a Percepção¹¹. Isso se deve, em primeiro lugar, ao fato de a poética ser versada no “Dizer que significa um Rosto”, um Nome Próprio, enfim, na ética. E mais, de o Rosto de outrem decretar o fim de certo tipo de *simultaneidade* do Dizer/Dito bem na contramão do que se verifica na “inteligibilidade ontológica”¹². Na ótica do filósofo franco-lituano, era exatamente a sensação enquanto

⁹ LEVINAS, 1997b, p. 21.

¹⁰ Ibid., p. 23.

¹¹ Levinas associa a inflexão do pensamento onto-fenomenológico do qual se nutre, à expressiva produção filosófica francesa através de seu vivo contato com o pensamento encarnado de Jean Wahl, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Michel Henry bem como à nova perspectiva literária inaugurada por expoentes como Maurice Blanchot, Paul Celan, Marcel Proust, Paul Valéry, Max Picard, Jean Lacroix, Edmond Jabés, Roger Laport e outros (LEVINAS, 1976b, p. 9-12). Sem negar aquilo que a Percepção trouxera para dentro do filosofar como “novo modo de ver o mundo”, o fato é que ao colocar o Outro humano no centro de seu filosofar, Levinas dará primazia ao “novo modo de sentir o outro”, isto é, à sensação que, por sua vez, é já ela própria da ordem de uma abertura ética anterior à abertura do ser como modo de ser da percepção (LEVINAS, 1997b, p. 28). Desse modo Levinas faz contrastar a sensação com a percepção na medida em que confere à primeira, à sensação, a anterioridade da abertura sem a qual não se tem acesso ao mundo da percepção (Ibid., p. 26-29).

¹² LEVINAS, 1976b, p. 10-11.

proximidade do vestígio de um rosto, que assegurava as condições éticas do *discurso interrompido* no seio da própria filosofia.

Em posse dessa maneira genuína pela qual se concebe uma filosofia literária e uma literatura filosófica articuladas em torno do pensamento infinito da alteridade, abre-se uma fresta para se pensar a novidade ético-poética do pensamento (de)colonial. Isso se deve ao fato de essa corrente filosófica se preocupar em “tirar do esquecimento do ser”, as tradições culturais desses povos, de modo a não comprometer a “diacronia” da intriga do Dizer/Dito ético subjacente ao pensamento latino-americano-caribenho¹³.

Diante do objeto de nossa investigação, o desafio que se nos apresenta é o de postular que esse movimento cultural filosófico-intelectual dê primazia ao Dizer ético contido nas escrituras e literaturas desses povos. E ao reconhecê-lo, como movimento filosófico e não apenas como uma crítica cultural, que ele se mantenha vigilante em torno de um *outramente dito*¹⁴ que decorre dessa experiência ímpar da alteridade de nossos povos e culturas. Dito de outro modo, que seu discurso filosófico não se entregue às malhas da generalidade, do anônimo e do universalismo, enfim, à *referência* ao Ser, embora se tenha que reconhecer que, dada sua vocação ao pensamento, ele possa se dizer na língua da moderna *colonialidade*, categoria cunhada pelo próprio pensamento (de)colonial.

Pensar *outramente* o movimento cultural

De início, faz-se necessário explicitar alguns dos elementos estruturantes desse movimento cultural, tal como os apresenta o filósofo através de fragmentos de seus escritos sobre sua apropriação do movimento onto-fenomenológico contemporâneo. Num segundo momento, teremos de conduzir a filosofia da

¹³ LEVINAS, 2011, p. 73.

¹⁴ Ibid., p. 187.

alteridade para fora da ontologia e de sua perspectiva linguístico-literária, a fim de encontrar no nível da “*diacronia* da intriga do Dizer/Dito”¹⁵, uma nova significância ético-poética para a linguagem. Estes dois passos tem como meta sugerir possíveis pontos de contato entre o pensamento levinasiano e o pensamento (de)colonial, bem mais a título de um *pró-logos* [*avant-propos*] do que propriamente de um *logos* discursivo e conclusivo a respeito dessa relação. Isso se justifica em “função do dizer original ou pré-original – o *logos* do *pró-logo* – que tece uma intriga de responsabilidade”¹⁶. Nessa intriga, a “linguagem consiste na relação com um ser que, cem certo sentido não é em relação a mim ou se se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si, *Kath’auto*”, isto é, um “ser perfeitamente nu que se coloca para além ou fora de todo atributo” e cuja nudez de um Rosto o torna vulnerabilidade no mundo¹⁷.

Urge recordar a interpretação pessoal que Levinas concedeu à viragem fenomenológica ao associá-la ao evento que pusera em questão um “continente [europeu] que se cria no direito de promover a *colonização* do mundo”¹⁸. Em se tratando da novidade da fenomenologia, a crítica à colonização do Saber se destinava, de maneira imediata, ao pensamento moderno do cogito. Além disso, o autor matiza sua percepção, ao afirmar que essa espécie de “*egologia* que persegue a filosofia ocidental”¹⁹, e que a torna idêntica ao “pensamento da *mesmidade*” a faz retornar constantemente ao argumento natural da “*transmutação* do Outro em Mesmo”²⁰.

Em função disso, erigiu-se um princípio que rege a “colonização do mundo” em torno daquilo que o filósofo nomeia como “*imperialismo* irresistível do Mesmo e

¹⁵ LEVINAS, 1976b, p. 120.

¹⁶ LEVINAS, 2011, p. 27.

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988a. p. 60.

¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Ed. Albin Michel, 1976a. p. 374.

¹⁹ LEVINAS, 1997b, p. 204.

²⁰ *Ibid.*, p. 204.

do eu”²¹, exercido sobre o estranho ou sobre o estrangeiro. Existe, portanto, um liame [hermenêutico] entre as intuições principais da fenomenologia, do movimento cultural que a acompanha e o problema ético-epistemológico do conhecimento/relação do outro, enquanto esses ocupam o centro do pensamento da alteridade. Antes, porém, urge atentar-se para os motivos pelos quais a “modernidade moderna” fora criticada pela fenomenologia e o modo como ela revela sua contradição intransponível em relação à *significação* e à *linguagem*, tal como ambas foram tematizadas pela tradição cartesiana.

Do paradoxo do pensamento ao pensamento do paradoxo

Ocorre-nos evocar nesse contexto a reação suscitada pelo movimento fenomenológico ao contrassenso do “paradoxo do pensamento” moderno. Isso se constata à medida que a fenomenologia evidencia o limite da reflexividade da consciência, iniciada pela célebre dúvida de Descartes que não se contentou em buscar e encontrar o *sentido* ou a verdade da consciência no rol de sua *imperfeição* ou no âmbito de sua própria *finitude*. Descartes se depara com a ideia de infinito, isto é, a ideia de perfeito e de deus, e com ela, a possibilidade da *significação* ou do *sentido* da finitude no infinito. Logo, a *significação* advinda de fora ou da exterioridade da consciência, deu origem ao “paradoxo do pensamento” na modernidade. Pois, se de um lado, Descartes pretendia afirmar a verdade da consciência em sua interioridade contra a exterioridade invasiva e paralisante do outro, por outro, fundamenta o *sentido* da interioridade na Exterioridade, sem ocupar-se de fato em matizar, no nível do pensamento do cogito, a própria dialética entre a proximidade (de dentro) e a separação (de fora).

²¹ LEVINAS, 1997b, p. 211.

Disso decorre que, se em Husserl a “descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito”²², em Descartes, o caminho da descrição nega a negatividade da subjetividade. Assevera Levinas que, em função disso, a metafísica moderna comprometera radicalmente a fenomenalidade do fenômeno da existência em detrimento da essência ou da afirmação absoluta do sujeito frente ao real.

A denominada “ontologia de objeto”, de corte moderno cartesiano se prolongou no pensamento de Kant e de Hegel bem como encontra ressonância no pensamento de Sartre e de algumas outras correntes filosóficas contemporâneas. Esta se mostra, portanto, na contramão da descoberta que a fenomenologia e do movimento cultural afim, trouxeram para dentro do “pensamento do paradoxo”. Aquelas tendem a negar o pressuposto da segunda, a saber, a fenomenologia se edifica sobre a *finitude* desse infinito no âmago do finito. Essa, por sua vez, leva a sério o sentido negativo do finito, como possibilidade de o infinito dar-se em finitude, e não ao contrário, como presumira o pensamento moderno.

Essa transformação em “positividade” e em “estrutura essencial” daquilo que era fracasso, falha ou contingência empírica para uma filosofia que apreciava o dado com a arrogância do ideal [...] dá um perfil decididamente dialético a essas descrições. Aquilo que parecia à primeira vista um fracasso – o inacabamento de uma série de aspectos da coisa – é um modo de acabamento da coisa; aquilo que deforma o [objeto] constitui precisamente a fidelidade *sui generis* do [objeto]. O elo imediato entre conceitos será sintoma de esquecimentos e de abstrações, de inautêntico²³.

Diante da *contradição* intransponível da modernidade cartesiana, Levinas reafirma a tese radical da fenomenologia. Está convencido de que a verdade do fenômeno jamais se desvincula de seu ser ou da transcendência imanente à consciência. Portanto, cabe voltar ao ser da consciência, isto é, à existência concreta na qual a contradição poderia ceder lugar ao paradoxo do fenômeno humano.

²² LEVINAS, 1997b, p. 138.

²³ Ibid., p. 138-139.

Não temos necessidade da ideia de Deus – do infinito e do perfeito – para tomar consciência do finito dos fenômenos; a essência do fenômeno, tal como se manifesta no nível do finito, é a sua essência em si. Mesmo para Deus – todo o ser do objeto está na sua verdade, diríamos nós hoje²⁴.

Em suma, a equívoco praticado pela modernidade consiste em instituir o *sentido* a partir de um pensamento reificante a prescindir da *significação* intrínseca ao fenômeno. Isso se deve a sua incapacidade de suportar a “independência do finito relativamente ao infinito”²⁵ contra a qual reage Husserl como forma de reabilitar a “vida concreta” em seu idealismo sem razão.

Da significação da consciência à significância ética

Não é à toa que, nesse contexto, o pensamento da alteridade emerge, primeiro, com a intenção de voltar ao vivido, à experiência, ao *sentido* que a experiência adquire ao reativar a relação com o outrem sem ter de recorrer a uma *significação* que prescindia desse contato. E segundo, com o propósito de focar-se na linguagem ética da relação de outrem, o filósofo recorde que “longe de se supor a universalidade e a generalidade, a *linguagem* supõe interlocutores, isto é, uma pluralidade em função de um comércio ético”²⁶.

A descolonização do saber, por sua vez, inaugurada pela fenomenologia apontava já para posteriores rumos em função da inflexão do pensamento da alteridade. Nele, o sentido não advém do sujeito soberano desligado do mundo da significação. Antes, provém da *significância da significação* ética que se tece graças ao

²⁴ LEVINAS, 1997b, p. 138.

²⁵ Ibid., p. 139.

²⁶ LEVINAS, 1988a, p. 60.

contato com “o *Kath’áuto* do outro em sua presença/ausente de outrem e à epifania de um Rosto”²⁷.

A descolonização do saber da modernidade trazido à baila pelo movimento fenomenológico possibilitou também a Levinas evadir do “mundo das ideias” para se voltar ao Sensível no qual, segundo ele, “pensar mais do que se pensa” ocorre não como ideia, mas como *desejo* de outrem devido a “negatividade positiva” da proximidade de outrem.

A exterioridade de outrem [...] a exterioridade social é original e nos faz sair das categorias de unicidade e de multiplicidade que valem para as coisas [...] A intersubjetividade não é simplesmente a aplicação da categoria da multiplicidade no domínio do espírito. Ela nos é fornecida pelo *eros* em que, na proximidade de outrem, é integralmente mantida a distância cujo patético é feito, ao mesmo tempo, dessa proximidade e dessa dualidade dos seres. Aquilo que é apresentado como *o fracasso da comunicação no amor constitui precisamente a positividade da relação*. Essa ausência do outro é precisamente sua presença como outro²⁸.

E, no caso de seu pensamento encarnado isso significava reabilitar a intriga da relação com o outro [homem] a partir do qual “a ética é a ótica utópica” a ponto de ocupar o lugar sem lugar do sentido sem se entregar ao *non-sens* do existencialismo. Ora, a descolonização do saber passava pelo crivo da *audição* do Rosto, ou melhor, da fala, da *revelação*, dessa espécie *sui generis* de um (*inter*)dizer do Rosto, negação específica do mandamento/palavra do outro, como *negatividade positiva* introduzida no interior do pensamento.

A propósito dessa Lei dada para a vida, advinda do contato com o Rosto, nota-se que ao dar primazia ao “caráter *prescritivo* do discurso”²⁹, Levinas não deixe

²⁷ LEVINAS, 1988a, p. 179

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998. p. 113. Grifo nosso.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *L’Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Ed. De Minuit, 1982. p. 9.

de dizê-lo de maneira poética, embora ciente de que essa linguagem sendo *ancilar* do Dizer ético já seja da ordem de um *outramente dito*.

Outrem que pode soberanamente dizer-me não, *oferece-se à ponta da espada ou à bala do revolver e toda a firmeza inabalável do seu para si com o não intransigente que opõe, apaga-se pelo fato de a espada ou a bala terem tocado nos ventrículos ou nas aurículas do seu coração*. Na contextura do mundo, ele não é quase nada [...] Esse infinito, mais forte do que o assassinio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a expressão original, é a primeira palavra; não cometerás assassinio. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilho do rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do transcendente³⁰.

Os imprevistos da história e a (re)colonização do saber

Se, portanto, com a fenomenologia prenunciava-se a descolonização do saber em relação à modernidade, um fato inesperado e surpreendente diz respeito ao surgimento da Ontologia fundamental no cenário da civilização ocidental, com sua pretensão “de reconduzir a filosofia grega aos Poetas para aquém da tradição Socrática da Razão”³¹. A questão do *Sentido* e da *linguagem* que, aparentemente, nos conduziram a novidade do pensamento da finitude do ser, contra os estreitos limites da fenomenologia da consciência, desembocará na *tragédia* do Há (Il y a) do Ser. Heidegger teve o mérito de decretar o fim da era do sujeito e de sua megalomania por uma filosofia existencial-hermenêutica ao enfatizar a situação, o mundo, a compreensão em *referência* ao ser e a sua manifestação no ser do ser-aí do *Dasein*; “de um ser que não é dado ao olhar mas em seu mesmo como um centro de ação como um campo de atividade ou de *solicitude*”³².

³⁰ LEVINAS, 1988a, p. 177-178. Grifo nosso.

³¹ DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 122.

³² Ibid., p. 130.

Entretanto, segundo Levinas, o dom do ser “ou *Es gibt* da ontologia heideggeriana não demonstrara nenhuma generosidade no contexto dos *imprevistos da história*, e, concretamente, na ascensão do Hitlerismo”³³. Doravante, toda a humanidade assiste atônita ao recrudescimento de uma nova forma de política fundada no (bio)poder. Se, por um lado, é verdade que a fenomenologia trouxera uma novidade com relação à descolonização do saber ao devolver-nos à facticidade da existência, por outro, essa inflexão ontológica do pensamento acabou substituída pela colonização do (bio)poder em torno do “corpo indesejado do outro”³⁴, exatamente porque se trata de um “corpo estranho” ao corpo-próprio do Mesmo³⁵.

Primeiro, em função da domesticação do *Dasein* e, em seguida, pela dizimação do outro em função dessa espécie de *mea-culpa* de seu próprio corpo (im)próprio. Afinal, o corpo punha em evidência o acorrentamento (natural) ao qual está submetido o sujeito sob à condição de seu pseudo “dono”. Ora, sobre o corpo pesa a acusação de sua indignidade, seja por motivo de etnia, de raça, de religião no caso dos judeus e ciganos, seja por questão de gênero no caso dos homossexuais, todos eles, segundo Levinas, vítimas do anti-semitismo.

A reflexão levinasiana contra a exacerbação da colonização do saber se baseia na primeira constatação visceral do “Mal Elemental” da ontologia³⁶. Referindo-se à impessoalidade e ao anonimato do Ser, diz Levinas, a Existência se manifesta em sua essência como indiferença absurda aos entes. Faça sol, faça calor, apareça ou desapareça algum desses entes, nada chega a abalar a “Existência sem Existente” do Ser impávido, impassível e insensível ao outro³⁷.

Levinas deixa claro não ter a intenção de voltar aquém da ontologia, mas a de questionar radicalmente a anfibologia ontológica do Ser/ente. Tratava-se de fazê-

³³ LEVINAS, 1976a, p. 375.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994. p. 38.

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁷ LEVINAS, 1976a, p. 375.

la deslocar para o “reino do Dizer” ético e do *outramente dito* da linguagem. Nesse caso, não se pode olvidar o *estatuto da linguagem* no seio da ontologia a fim de compreender os motivos que conduzem Levinas a se polarizar contra a visão heideggeriana³⁸.

Faz-se mister recordar que, se por um lado, Levinas está de acordo que no discurso ontológico, circunscrito à *analítica existencial*, o *Dasein* vive de “se” compreender em *referência* ao ser-dado-no-mundo, por outro, ele introduz uma crítica ao Ser-dado de Heidegger por se tratar, segundo ele, desse ser anônimo, indiferente ao existente. Logo, o sentido, a *significação* no mundo conduz ao *Non-Sens* do Ser. Esse, por sua vez, jamais poderá ser posto em questão. A Existência se impõe ao Existente sem que esse disponha de qualquer recurso para colocar em questão essa “negatividade pura” da Existência.

Dessa forma, o *discurso* do ser cai no paradoxo da (des)mundanização do existente. Pois, se é verdade que, em princípio, referia-se à *linguagem* do ser-no-mundo, com a afirmação da Existência sem existente, o Ser neutraliza o Existente a ponto de deixá-lo sem fala, sem mundo (vida), sem carne, literalmente sem chão. Essa situação ontológica de (de)solação poderá progredir para o aniquilamento do Existente, caso esse insista em fazer frente à “força indomável do ser Elemental”³⁹.

De outro lado, tomando o outro polo da *linguagem* ontológica em torno da Poética linguagem do Ser, evita-se reduzir a relação com o Ser-dado, aos Ditos, para remetê-la ao dar-se do ser no Dizer ontológico, isto é, ao que se poderia denominar de “outro mundo possível” aberto pelo ser. Nessa ótica, delinea-se o segundo nível da *significação* mais profunda do ser, a saber, da linguagem poética, que faz passar do *Falar* ou da linguagem da *mostração* e dos Ditos do ser, para uma camada subterrânea aquém daquela, e que, portanto, “evoca a *Escuta* e o *silêncio* do Ser graças à [sua] voz

³⁸ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977. p. 34-37.

³⁹ LEVINAS, 1994, p. 40.

que ressoa no mundo, nas obras de arte, nos textos, nas escrituras, etc. enquanto verbalidade pura do ser”⁴⁰.

O terceiro sentido e a linguagem profética

Nesse contexto, vale lembrar que a proximidade de outrem, concretamente, a voz de outrem, não é trazida para a cena da *referência*, do *sentido*, negando-se assim o acesso ao *terceiro sentido*, aquém do sentido ou do mundo poético. Esse nível da *significação* ética supõe uma *interrupção* da referência ao mundo dos utensílios e do ficcional, uma vez que a aproximação de outrem evoca a práxis, isto é, ela traz para a referência a *prescrição* ética de um Rosto que, ao falar, institui uma “diferença não-indiferente” à alteridade de outrem; institui a (des)ordem do Infinito.

O infinito, porém, remete sempre à finitude do (in)finito, cuja *significação* ocorre no próprio âmbito da proximidade do próximo, isto é, na carícia, na ternura, no desejo, na susceptibilidade ao próximo, e conseqüentemente, no “desenraizamento do mundo do ser”⁴¹. A relação com outrem enfatiza o porvir, isto é, o tempo profético e messiânico do Rosto. O “infinito no finito”, cuja *significação* se dá no âmbito da finitude mesma da proximidade arranca tanto “o sujeito como outrem da esfera da anônima indiferença do Ser e da despersonalização do finito, graças à linguagem Profética”⁴².

A Profética da linguagem situa a *significação* para aquém dos Poetas, e para além de “outro mundo possível” ao anunciar com uma fina ironia a chegada do “reino do céu” ou dos mundos (im)possíveis inaugurados pela Exterioridade de outrem vindo de alhures.

⁴⁰ RICOEUR, op. cit., p. 34-37.

⁴¹ LEVINAS, 1988a, p. 178.

⁴² Ibid., p. 11.

A ênfase da exterioridade é excelência. Altura, céu. *O reino do céu é ético*. Esta hipérbole, esta ex-celência, só é “para-o-outro” no seu desinteressamento [...] A subjetividade não é aqui suscitada pelo misterioso carrossel da essência do ser no qual, apesar de todo o anti-intelectualismo de Heidegger, se encontra a correlação gnoseológica: o homem invocado por uma manifestação. Aqui, o humano acusa-se pela transcendência – ou a hipérbole –, ou seja, o desinteressamento da essência, hipérbole na qual ela rebenta e cai rumo ao alto, no humano⁴³.

Diante da constatação do *trágico destino do Ser* implícito ao deslocamento do “paradoxo do pensamento” moderno para o “paradoxo da ontologia” há de se buscar, na poemática do “poema/ético pneumático, isto é, na evasão das malhas do Ser e de sua trama linguística”⁴⁴. Há, por certo, uma primeira significação do existente cujo sentido se dá pela via de uma *excedência* e não de uma transcendência do Ser ou de uma nadificação do ente pela morte. Trata-se de cavar uma provisória *ex-cepção* de ser no próprio evento de ser corpo dado pela vida sensível, e, posteriormente, uma *ex-cepção* ética do corpo (in)spirado por outrem em dar-se para outrem. É a esse dar-se que Levinas associa à “linguagem enquanto essa permite dizer – ainda que traindo-o – este fora do ser, esta *ex-cepção* ao ser, como se o outro do ser fosse acontecimento de ser”⁴⁵.

Parte-se do pressuposto de que a Indeterminação do Ser em Há, manifesta-se, por um lado, na finitude do Ser-para-morte como uma “positividade absoluta”. Por outro, diante da positividade ontológica que nega absolutamente toda pretensão de o ser finito, isto é, o Existente, de se posicionar contra a negatividade do Ser, visa-se a reabilitar o Existente a partir de seu próprio existir. Diante do *enredo* do Ser, urge voltar ao Existente por meio do quase inenarrável (anti)narrativo recuo de sua crispação, isto é, de “sua contração e de sua afirmação como posição de Existente”⁴⁶.

⁴³ LEVINAS, 2011, p. 195.

⁴⁴ Ibid., p. 95.

⁴⁵ Ibid., p. 28.

⁴⁶ LEVINAS, 1997b, p. 37.

Essa retirada lhe assegura uma maneira de cumprir sua feliz *sobrevivência*. Essa (in)condição hipostática interrompe, seja a exposição abusiva e absurda à indiferença do Ser, seja a linguagem poético-narrativa que deriva dessa indiferença.

Nesses termos, recorda o filósofo franco-lituano, o Existente contrai sua existência graças ao seu corpo como condição inegociável com o ser anônimo. A *referência* do Existente, portanto, já não é mais o mundo como o concebe Heidegger, mas o “viver de...”⁴⁷, isto é, o modo de viver que permite o distanciamento do ser invasivo e sua linguagem ostensiva. Na ótica do corpo vivido no mundo, a *referência* que se oferece ao Existente não é mais a do ser-*em*-mundo – na situação e na linguagem do ser-dado –, mas o *existir-em-vida*, isto é, a imediação sem representação, desse viver de comer, de beber, sentir, fruir e padecer⁴⁸. O sentido e a linguagem da vida do Existente, advém da fruição e da paixão que o próprio corpo oferece a fim de se viver “retirado” do horizonte do mundo da Existência anônima⁴⁹.

Disso resulta que a linguagem originária do vivente é a *linguagem patética* da oralidade, da “artesanaria” de si, dos sentidos, enfim, a linguagem do Sensível, da afetividade, ou disso que Levinas associa imediatamente à “moral dos alimentos” segundo o entrelaçamento entre a linguagem e ação humana, em contraposição à linguagem ex-tática do Ser⁵⁰. Os Ditos desse “novo modo de existente-vivente”, deslocam-se da ênfase na *visão*, no “cuidado do Ser”, suscitado pela fosforescência da Existência sem Existente⁵¹, à linguagem da *degustação*, do “cuidado de si”. No outro polo da vida do existente, essa linguagem se diz nos ditos ou nos sussurros de seu padecimento referenciando-a ao cansaço, ao desgaste, à susceptibilidade do corpo faminto e da dor que se cola ao corpo do existente e que, de certa forma, já prenuncia a alteridade da morte.

⁴⁷ LEVINAS, 1988a, p. 98.

⁴⁸ Ibid., p. 99.

⁴⁹ Ibid., p. 101.

⁵⁰ Ibid., p. 100.

⁵¹ LEVINAS, 1976a, p. 375.

Em síntese, os Ditos traduzem a posição de vivente que não se ocupa originariamente de nomear o Ser das coisas, mas de senti-las visceralmente próximas de si, isto é, de seus sentidos, na sensação, na fruição, antes mesmo de associar à Percepção do mundo⁵². Esses, por sua vez, estão arraigados à sensibilidade que brota da própria vida do Existente corporal e não da angústia do ser-para-morte, do Espírito e do Ex-tase do ser heideggeriano. Surge, portanto, nesse primeiro nível da *linguagem* desse “outro modo de ser-vivente” do homem, a questão mesma da “negatividade positiva” do Existente no mundo-vivido que, por sua vez, permite interromper o “paradoxo do pensamento” da ontologia, em torno do Há indeterminado do ser como “negatividade pura” do ser.

Ora, na finitude do corpo em que se depara com a fome, a dor, o padecimento, bem como a alegria, a felicidade, a saciedade, o gozo, a fruição, etc., o próprio Existente enquanto corpo, carrega sua “negatividade positiva” no contato com o mundo-vivido. O corpo aponta para a ambiguidade que habita o Existente e o faz passar da fome à saciedade; do sofrimento e da exaustão do trabalho ao bom êxito de suas obras de si-vivente dado pelas próprias mãos humanas e assim sucessivamente “nessa finitude de *sobrevivente*”⁵³.

Nesse contexto, a significação do Existente já não advém da referência do Ser-dado em sua antinomia que oscila entre a afirmação da finitude do ser-concreto ou da exaltação da generalidade do Há que faz o finito transcender ao indeterminado do Ser. Antes, a *significação* procede da própria imanência do corpo-vivente na crispação do ser, na qual a vida lhe é dada segundo esse paradoxo vital da fruição e do padecimento, do gozo e da dor de viver nesse “contentamento descontente” de seu corpo-vivente.

⁵² LEVINAS, 1997b, p. 28.

⁵³ SEBBAH, François-David. *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*. Paris: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2018. p. 47.

Da linguagem patética à escritura vivida

Em função do que se tem dito ocorre acrescentar que a “linguística do discurso da vida” é inseparável de uma “linguística da *escritura*” graças ao fato de o corpo-vivente remeter-se ao alimento, à fruição, ao trabalho, etc. A *escritura* há de ser sempre considerada como uma escritura encarnada, no sentido literal. A saber, a *escritura* é tecida pelo Sensível e pela sensação porque é indissociável do corpo-vivente do existente que contrai seu existir. Ele a diz e a proclama desde sua *sobrevivente* (in)condição corporal irreduzível ao êxtase do Ser incorpóreo, etéreo e desencarnado.

Nessa ótica, a *escritura* que se ata ao *discurso patético* da vida do corpo-vivente, é atravessada pela carnalidade humana porque ela procede do seu paladar, da sua consumição, do alimento, do trabalho das mãos humanas, e não se identifica à obra do Ser extático. A escritura, portanto, contará inexoravelmente com a trama da sensibilidade, com o corpo-vivente que depende, em primeiro lugar, da diferença do Existente em relação a indiferença do Ser. Não é à toa que, na tradição judaica, “o Livro seja dado ao homem-profeta para ser comido antes mesmo de ser lido”⁵⁴.

Dito de outro modo, a *escritura* não se inspira na referência ao mundo-dado e ao “mundo do texto” no sentido que a ontologia lhe concede. Ela mantém uma instância cética em relação ao mundo e à linguagem do ser porque o existente se sabe padecente da violência do Ser que não se despreza do indeterminado do Il y a (Há). É, pois, no mundo da vida, do sentido, do *irrefletido*, que se constitui a carnalidade do discurso do Existente e, porque não dizer, “a partir do qual tecem os fios dos pergaminhos das escrituras”⁵⁵.

Da anfibologia do Ser/ente ao sentido ético do dizer/dito

⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988b. p. 140.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 141.

Apesar de se reconhecer a novidade do *nascimento* do Existente na e para a vida, indissociável da linguagem do corpo, marcada por sua vez, pela imediação do viver das coisas dadas à fruição e ao padecimento no trabalho, essa ótica não encerra todo o ensejo da Evasão do Ser. A vida sabe e sente que o Ser enquanto “Existência sem Existente” resiste arduamente em liberar o *sobrevivente* da tessitura ontológica. Afinal, constata-se que mesmo dando vazão à inauguração do presente por meio da contração da vida pelo Existente, esse não escapa da “atmosfera pesada do Ser”⁵⁶.

Nesse contexto, compreende-se que a questão do advento do Rosto tenha sido (re)introduzida bem no âmago desse “novo modo de ser” corpo-vivente do Existente. A aproximação do próximo poderá levar a termo a “evasão do Ser” e uma nova radical (ex)ceção de ser graças à “abertura do tempo”⁵⁷ para além da temporalidade do ser ou dado por um *porvir* que somente outrem pode inaugurar. Assim, a chegada de outrem abre o tempo e devolve a originalidade do “sentido do paradoxo” que fora obnubilado pela referência ontológica e por sua linguagem reunida em torno da anfibia do ser/ente.

Com efeito, o pensamento da alteridade introduz o sentido ético no seio da própria significação da vida do Existente e da linguagem que a acompanha, a ponto de se poder alterar visceralmente o discurso da *sobrevivência* solitária do Existente. Trata-se, portanto, de reabilitar a intriga entre o Dizer/Dito em função do Sentido ético, isto é, da *diacronia*⁵⁸ que interrompe a correlação ou a *sincronia* que subjaz ao presente do *sobrevivente* a ponto de conduzir o “pensamento do paradoxo ético” para aquém/além do Ser, da ontologia. Acredita-se que, desse modo, seja possível, finalmente, abandonar a aporia ontológica supramencionada graças ao evento de ser como exceção de ser⁵⁹.

⁵⁶ LEVINAS, 1976a, p. 375.

⁵⁷ LEVINAS, 1997b, p. 29.

⁵⁸ LEVINAS, 2011, p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

É de se enfatizar que, do ponto de vista da *linguagem*, o ser-Dizer da ontologia em Heidegger punha-nos diante de “outro mundo possível” aberto pela Poética do Ser⁶⁰. Em contrapartida, na Ética como comunicação anterior à linguagem, o Dizer se foca na Escuta do *sopro* de um Rosto e da passagem do Enigma do infinito, que, por sua vez, remete o corpo *sobrevivente* nutrido da fruição-prazer e do padecimento-dor de si, à “anarquia de um passado imemorial jamais reconstituído pelo Espírito”⁶¹.

Emerge dessa *dramaticidade* ética uma compulsão em oferecer a outrem o pão arrancado da própria boca do qual se frui e se goza; em fazer do labor de suas mãos uma oferenda-proximidade, qual “sacrifício agradável” – *Korban* – ao corpo de outrem⁶², enfim, em dar-se a outrem no próprio corpo-que-é-dado-a-si como *sobrevivente* em relação às forças anônimas do ser, a ponto de poder ser destituído da *linguagem da vida* ou desse *cuidado de si* pelo discurso ético do *cuidado do outro*.

Do ponto de vista da linguagem, a referência última da *escritura* que brota da hipérbole do discurso ético ou do Dizer, já não lança o *sobrevivente* “ao outro mundo possível” da leitura, mas imediatamente à *prescrição* advinda da voz de outrem que surge no *lapso* de tempo ou nas entrelinhas de toda “escritura santa”⁶³. Essa prescrição inspira o *sobrevivente* a se dizer a si mesmo na *maternagem* sob a (in)condição humana de carregar o “outro-no-mesmo” ou de “carregar ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor”⁶⁴. Por isso, o Dizer ético jamais caberia nos Ditos, embora o primeiro necessite daqueles para se dizer. E os Ditos, por sua vez, estão sujeitos ao desdizer graças à abertura ética do Dizer. Esse faz com que os Ditos possam se dizer sempre *outramente dito* a fim de não se trair o Dizer pré-original⁶⁵.

⁶⁰ RICOEUR, op. cit., p. 35.

⁶¹ LEVINAS, 2011, p. 33.

⁶² LEVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987. p. 25.

⁶³ LEVINAS, 1982, p. 9.

⁶⁴ LEVINAS, 2011, p. 94.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 95.

Da anfibia do Ser/ente e do sincronismo latente ao discurso ontológico como ápice do “paradoxo do pensamento” segundo a Poética do Ser, se chega à intriga do Dizer/Dito no discurso profético, pois como recorda o filósofo francês-lituano,

Só o sentido de outrem é irrecusável, e só ele interdiz a reclusão e o enclausuramento na concha de si. Há uma voz que vem da outra margem. Há uma voz que interrompe o dizer do já dito⁶⁶.

Esse, por sua vez, longe de significar uma obediência ao Ser, anuncia a invisibilidade do amor e da justiça que estão a arrancar o *sobrevivente* do mundo e da ficção que aquela Poética ontológica suscitaria.

Do discurso ético ao Dito da culturalidade de outrem

É, graças, pois, à precedência da Profética sobre a Poética que há de se compreender a afirmação peremptória de Levinas a respeito da questão da cultura ou das culturas.

A significação situa-se na Ética pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura. A altura introduz um sentido no ser. A altura já é vivida através da experiência do corpo humano. Ela conduz as sociedades humanas a *erigir altares* [...]. [Permite] distinguir na significação uma situação que precede a cultura; de perceber a linguagem a partir da *revelação do outro* – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem *conotação cultural alguma*, na nudez de seu rosto⁶⁷.

⁶⁶ LEVINAS, 2011, p. 194.

⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 58-59. Grifos nossos.

Evidente, o filósofo se serve da questão do Rosto em torno do infinito ou de suas alteridades ou vestígios, a fim de matizar o problema filosófico do multiculturalismo retirando-o da *referência* ontológica que mormente utiliza do *atalho* de um discurso histórico-hermenêutico da horizontalidade para justificar a tematização da diferença cultural fora da totalidade. Na esteira ontológica de um *discurso ininterrupto*, o encontro entre culturas plurais, e a afirmação da diversidade, se legitimaria em torno da aproximação entre diversos discursos/escrituras e, por conseguinte, segundo a interpretação das “coisas ditas” e do “mundo da obra” que permite uma “fusão de horizontes” entre interlocutores tão diversos⁶⁸. Esse, por sua vez garantiria “a possibilidade de as tradições tão distintas e distantes de estabelecerem prontamente um vivo diálogo entre si”, como atestava o filósofo francês da Hermenêutica⁶⁹.

Os textos tradicionais, de igual maneira, são carregados da linguagem poética, contam com o fato de os relatos de ficção “suspenderem a referência ao mundo dado” e suscitam novas possibilidades para a compreensão de si e da ação com os outros no mundo. Ora, isso lhes permitiria remeter sempre a “um outro mundo possível” que se legitima em torno de um cosmopolitismo cultural guardando as devidas diferenças entre tais culturas⁷⁰. Desta forma, encontram argumentos suficientes para postularem a crença da “perfeição” a partir de um idealismo linguístico calcado na ideia a priori do consenso pressuposto na horizontalidade cultural. A partir dessa visão, a *significação* é buscada fora da *trama* e do *drama* do *choque* cultural, do *embate* e da *intriga* entre as diferenças culturais na qual se processa a “suspensão do próprio discurso” provocado pela alteridade de outrem.

Há que se recordar que, se por um lado, o acento na horizontalidade das diferentes tradições culturais é imprescindível não apenas para a convivência entre os povos, mas também para a manutenção do pluralismo cultural, por outro, não se

⁶⁸ RICOEUR, op. cit., p. 55-56.

⁶⁹ Ibid., p. 58.

⁷⁰ Ibid., p. 58.

poderá abstrair a questão crucial ético-filosófica de fundo. A saber, a de que tanto a *significação* como o *discurso* não se esgotam na *sincronia*, na reversibilidade e na simetria da anfibia ontológica do Ser/ente para a qual o “mundo do texto” revelaria possibilidades indeterminadas de sentido e de discursos e que, portanto, assegurariam o êxito de um intenso pluriculturalismo na contemporaneidade⁷¹.

Em contraste com a prospectiva do *horizontalismo* cultural contra a *colonização do saber*, a filosofia da alteridade insiste sobre a necessidade de se ter de resguardar a diferença como alteração e defecção que subjazem à tentativa de entrar em contato/proximidade cultural. Nesse caso, urge manter-se vigilante sobre a *diacronia* que procede “da *revelação* do outro como próximo e como terceiro que vem de alhures”⁷². É pois, graças a essa revelação que a linguagem se torna universal. Pois, nesse caso, “falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns” em função do que se deve dar a outrem⁷³.

Do rosto ao terceiro e discurso cultural

Entretanto, há que se atentar para o fato intrigante de o *terceiro* ter sido introduzido por Levinas no âmbito da *diacronia* e não circunscrito à mera esfera da *sincronização* do discurso. Aliás, isso se deve a uma questão muito particular. Trata-se de recordar que se é verdade que a relação dual própria da ética vem interrompida pelo terceiro, o advento da Eleidade na relação não pode ser equiparado a “mais um entre os demais” de uma triangulação na qual os três acabariam reduzidos à condição de Mesmo⁷⁴.

Por outro lado, a chegada do terceiro não visa a conduzir a ética a uma espécie de dissolução, como se o terceiro a desautorizasse e se “o surgimento da vida pública

⁷¹ LEVINAS, 2011, p. 96.

⁷² LEVINAS, 1988a, p. 60.

⁷³ Ibid., p. 63.

⁷⁴ LEVINAS, 1997b, p. 145.

e política entrassem em colisão com a vida ética”⁷⁵. Ora, o discurso da vida pública-política e, conseqüentemente, “o campo da argumentação, da lógica e do discurso não estão em concorrência com o silêncio da ética”⁷⁶.

Antes, na visão da filosofia da alteridade, o terceiro diante do qual a relação dual do eu-rostro é surpreendida por um “outro que vem de alhures”, isto é, de um outro que é da ordem de um advento, recorda que a relação social não se restringe à proximidade afetiva, sensível, evocada pela ética do amor ao outro. O terceiro, portanto, não é apenas um igual, mas uma “alteridade como terceiro da relação e a relação com o terceiro”⁷⁷. Ninguém nega, que a vida pública inaugurada pelo terceiro cumpra uma *interrupção* no Dizer ético em nome “do Dito da justiça, do Direito, da igualdade, etc., como linguagem própria e necessária da Política”⁷⁸. Isso, porém, não autoriza a desconsiderar a novidade do terceiro como um Outro em sua *outridade*. Concretamente, o terceiro como outrem veta a passagem da ética à política como se elas fossem da ordem de “uma necessidade formal e que o liame entre ambas se justificasse em função da totalidade da (sin)taxe da Razão ou de um discurso ontológico”⁷⁹.

Graças à *outridade* do terceiro, a ética como comunicação primeva entra novamente em cena na vida e no discurso público. Daí a urgência de ter-se de conferir um sentido eminentemente ético à vida pública em nome da Eleidade irreduzível do outro, mesmo sabendo que o Político e “o discurso pressupõem uma ultrapassagem da ética sem discurso”⁸⁰. De toda maneira, ao situarmos a questão cultural na esteira de uma filosofia da alteridade, deve-se notar que, mesmo ao se admitir que os discursos políticos ou os discursos culturais constituam o cerne da vida pública e que

⁷⁵ LEVINAS, 1997b, p. 147.

⁷⁶ Ibid., p. 146.

⁷⁷ LEVINAS, 2011, p. 172.

⁷⁸ Ibid., p. 173.

⁷⁹ Ibid., p. 175.

⁸⁰ Ibid., p. 178.

eles pressupõem a discussão, o amplo debate, a argumentação etc., tudo isso deverá corresponder “a um *outramente dito* e não a uma outra maneira de [dizer] ser ou da essência”⁸¹.

Discurso de outrem e pró-logos latino-americano-caribenho

Nessa ótica, há que se reforçar a constatação de que, via de regra, quando se trata da tentativa de pensar a interculturalidade no contexto latino-americano-caribenho, corre-se o risco eminente de se tentar conciliar as diferenças em prol da unidade, de modo a orientar-se pela universalidade do saber filosófico ou, quem sabe, em referir-se ao anonimato do mal do Ser. Com isso cai-se no esquecimento do outro como outrem, Rosto e como terceiro.

No diálogo intercultural, há sempre o perigo de se tornar indiferente aos vestígios da alteridade do outro/terceiro ou de relutar em admitir que esses rastros tangenciem as tradições, as culturas e até mesmo seus Ditos, sem que aquela se entregue a sincronização do saber. Com isso se cai no alheamento do Enigma, “na negação da (ex)ceção do rosto”⁸² e/ou a negação da Eleidade do outro subjacente às culturas diversas. Nesse sentido, é “a (ex)ceção ao ser” inaugurada pelo rosto⁸³ que deveria conduzir o embate cultural latino-americano-caribenho para o âmbito do “rasto do outro ex-cedido pelo Infinito”⁸⁴. Afinal, o Dizer ético como *pró-logos* não se entrega à lógica dos monó-logos, nem à sedução dos diá-logos e sequer aos inter-logos culturais porque o *logos* que rege as culturas e o discurso que delas provém, são do regime da exceção da *essência*, isto é, do regime de um hetero-*logos* ou, se quiser, da (des)ordem de um alter-*logos* cultural “regido pelo *desinteressamento* de si”⁸⁵. Isso

⁸¹ LEVINAS, 2011, p. 175.

⁸² Ibid., p. 33.

⁸³ Ibid., p. 28

⁸⁴ Ibid., p. 33.

⁸⁵ LEVINAS, 2011, p. 75.

se deve ao fato de o rasto [do Rosto] ao qual se remete a culturalidade “não pertencer à reunião da essência”⁸⁶. Da mesma forma, o rasto supõe que o discurso político/cultural esteja sempre referido à intriga irreduzível do dizer/dito da *Eleidade* graças à qual a “fraternidade humana” só se mantém como proximidade por conta do distanciamento do infinito do rosto de outrem⁸⁷.

Dito de outro modo, a situação paradoxal inaugurada pela *Eleidade* recorda que outro/terceiro mantém-se ausente, invisível, intematizável por conta da resistência ética à qualquer redução cultural. Entretanto, o terceiro permanece atado às culturas porque os discursos culturais são atravessados “pela alteridade do rasto”⁸⁸. Assim, as culturalidades latino-caribenhas remetem sempre a um certo *anacronismo* ou ao *anárquico* do discurso interrompido como instância crítica de todo Dito. Se bem que, como salientamos, os Ditos revestem o Dizer ético de justiça a fim de que o âmbito incomensurável do amor [ética] pelo outro “não faça injustiça para com aqueles que não têm propriamente um rosto”⁸⁹, e que, no entanto, são da ordem do terceiro, de uma *Eleidade* social irreduzível ao silêncio ético.

Enquanto *espectro* humano, o terceiro incita a configuração e a efetivação do discurso. Esse, por sua vez, se torna discurso jurídico por meio da formulação da Lei e da descrição pormenorizada do âmbito das normas, de modo a assegurar ao terceiro o direito de outrem. Entretanto, a lógica do Direito do terceiro sempre se refere a (i)lógica do direito de outro homem que não se identifica jamais ao direito do indivíduo, tal como ele encontra-se na base do discurso político moderno.

O ser estranho, em vez de se manter na inexpugnável fortaleza da sua singularidade, em vez de fazer face – torna-se tema e objeto. Coloca-se já sob um conceito ou dissolve-se em relações. Cai na rede de ideias *a priori*, que eu emprego para o captar [...] O conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe sozinho, não na sua

⁸⁶ Ibid., p. 181.

⁸⁷ Ibid., p. 178.

⁸⁸ Ibid., p. 181.

⁸⁹ Ibid., p. 178.

singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única em que há ciência. E aí começa todo o poder. A rendição das coisas exteriores à liberdade humana através da sua generalidade não significa apenas, inocentemente, a sua compreensão, mas na sua apropriação, a sua domesticação, a sua posse⁹⁰.

De qualquer forma, há que se levar em conta as exigências éticas implícitas ao *discurso interrompido* e a premência desse no âmbito do discurso e do contexto do debate cultural latino-americano-caribenho. Na ótica da filosofia da alteridade, o debate suporia uma hermenêutica pós-ontológica (Heidegger) porque só teria sentido nivelar, sincronizar e explicitar as diferenças culturais se isso fosse precedido pela (des)ordem da *Prescrição* do outro, isto é, pelo *interdizer* que diz e interdita a fusão e a redução ou igualização do outro ao *Mesmo*. Por outro lado, considerando que no âmbito cultural, o terceiro entra constantemente em cena como outrem, o discurso interrompido terá que contemplar a comparação, isto é, a simetria e a sincronia, enfim, o discurso lógico, embora não se possa olvidar que essa lógica não se desvincule da ilógica ética da *substituição* pela qual se suporta outrem na (in)condição do “Si de um *subjectum*”⁹¹.

Em outras palavras, a retomada do discurso filosófico em torno do problema crucial do culturalismo latino-americano propugnado pelo pensamento (de)colonial não poderá renunciar jamais ao estatuto da intriga ética do Dizer/Dito. Presidido pelo *discurso interrompido*, deve-se mover da Ética à Política e, em seguida, da Política à Ética, de sorte que a linguagem pública do discurso cultural assuma o caráter de um *outramente dito* antes que um *de outro modo de ser*. Evitar-se-á. Assim, o duplo risco, seja aquele da dissolução da diacronia do Dizer ético que interdita tratar o outro como Mesmo, seja o da negação da sincronização exigido pelo Dito da Justiça que assegura ao Dizer uma (des)idealização do discurso obsequioso do amor ético. Enfim, a intriga do Dizer/Dito no nível da discussão cultural no contexto latino-

⁹⁰ LEVINAS, 1997b, p. 204.

⁹¹ LEVINAS, 2011, p. 131.

americano-caribenho alerta para a urgência de se ter de manter vigilante contra o “Mal do ser” que tende a neutralizar e generalizar o indizível do Rosto e da Eleidade do terceiro em nome da ontologia e da universalidade das expressões culturais.

Ora, o contato com outrem, que é da ordem de um passado imemorial não remete em primeiro lugar “a outro mundo possível” do próprio contato. Antes, esse contato introduz, na eternidade do tempo presente da diferença, no âmbito de um Porvir absoluto. Esse, por sua vez, supõe que a justiça se apresse “em aplainar os caminhos da chegada do terceiro” que vem de alhures.

Assim o discurso não é uma patética confrontação de dois seres que se afastam das coisas e dos Outros. O *discurso não é o amor*. A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatriação e o seu direito de estrangeiro⁹².

É, portanto, graças ao paradoxo do outro, que oscila entre a santidade e a miséria do rosto, que se justifica um *outramente dito* para o problema da culturalidade. Esse *outramente* está calcado na singularidade de cada um, de cada cultura, e na qual o *sobrevivente* (cultural) diz em seu corpo (im)próprio sobre a espera messiânica de “novos céus e da terra sem males”, sabendo que o *discurso* introduz na ordem da Justiça. Em função dessa espera de outrem, há se de evocar em toda época “a desmedida altura e a eminência” da cultura “de outrem” frente à minha própria sempre susceptível de ser (ex)propriada pelo outro. Assim, a relação cultural se vê conduzida ao abandono do imaginário da simetria entre uma cultura e outra, como se a outra de outrem fosse *qualquer outra* uma vez semelhante à nossa.

Por um lado, em nome do dizer ético, deve-se recordar que não se trata de contentar-se à mera tentativa de *tradução* ou de *transliteração* de uma tradição cultural à outra, ou ao contrário, de se interditar qualquer assimilação de uma pela outra segundo os discursos, a priori, universalizantes. Por outro, em nome do *outramente*

⁹² LEVINAS, 1988a, p. 63. Grifo nosso.

dito, é necessário recordar que a ética não nos desautoriza da justiça à qual evoca e inaugura o advento do Terceiro. De maneira positiva, há de se afirmar que a ética da *comunicação* cultural só se torna justa se puder encarnar-se no *discurso* da justiça. E a justiça, por sua vez, se inspira na fraternidade e não na mera igualdade, pois, o Terceiro que vem de alhures, é também o próximo de meu próximo. Isso supõe seu estrangeirismo irreduzível à igualdade de indivíduos iguais. Na ótica da filosofia da alteridade, só há fraternidade (cultural) porque há distância entre a minha e a cultura de outrem.

Em suma, subjacente à intriga ética da linguagem na *diacronia* do Dizer/Dito, percebe-se o esforço quase titânico de se tentar refundar o “pensamento da culturalidade” em torno da alteridade de outrem e, conseqüentemente, de se manter vivo o discurso ético que subjaz às respectivas *escrituras* em vista de descolonizar o saber cultural contemporâneo presidido pela matriz onto-fenomenológico-hermenêutica. Trata-se, igualmente, de dar vazão a um pensamento (de)colonial que não opte imediatamente pela via da *horizontalidade* em nome de um irenismo cultural. Antes, que aquele se apoie na “assimetria” cultural em vista de salvaguardar as alteridades dos discursos apressados sobre outrem.

(Im)possibilidade de outrem e pensamento (de)colonial

Apesar de insistir nessa intriga ética do Dizer/Dito, deve-se salientar que não se trata de ceder lugar ao silêncio obsequioso, mas de responder à exigência de que os Ditos, no caso concreto do pensamento (de)colonial, não abstraíam os desafios que a *colonialidade/modernidade* suscita para os povos latino-americanos e caribenhos. Não há ética latino-americano-caribenha sem o caráter público e político e, portanto, sem o discurso da justiça que assegure a *unicidade* de cada discurso cultural em função da transcendência que a inabita. Mas, isso pressupõe que o discurso político não negue a *verticalidade* de outrem no interior das culturas, seja ele um Rosto, seja ele um espectro sem rosto como ocorre com o terceiro.

De maneira negativa, há de se reconhecer, por um lado, que a *colonização do saber* está atravessada pela questão da violência do Ser, isto é, da generalização, da indiferença do Neutro e da respectiva linguagem ontológica do biopoder embora não poucas vezes se apresente com uma roupagem poética. Essa, não deixa de traduzir certa domesticação do Existente e a exclusão do outro. Em contraposição, o outro insiste em colocar um interdizer à violência e ao assassinio. Esse outrem como terceiro, que evoca o interdizer ao nível da vida pública e cultural a fim de que não sejam achatadas as diferenças em nome de uma justiça formal calcada no direito dos indivíduos.

Por outro, a (de)colonialidade do saber perseguida pelo pensamento latino-americano-caribenho, abre um caminho promissor na medida em que aquela exalta a (bio)potência do *sobrevivente* e a *estranha glória* do messianismo do outro homem como maneira encarnada de promover culturalmente “outros mundos (im)possíveis e (im)próprios” que habitam as *escrituras* dos povos latino-americano-caribenhos. Esses mundos (im)possíveis dependem dos Ditos da Justiça, do Direito, da Política, etc. marcados pelo “por-vir de uma fraternidade humana que o terceiro inaugura com sua chegada”⁹³. Em contrapartida, esse caminho que vai do Dizer ao Dito, não poderá jamais se olvidar do paradoxo do outro. Esse oscila entre a santidade de um Rosto, e a nudez, a miséria e mortalidade e a dolência de outrem. Em suma, essa situação de apátrida, evoca imediatamente seu “direito de estrangeiro” frente à *modernidade/colonialidade*⁹⁴.

Em última instância, o pensamento (de)colonial se configura como um “pensamento do paradoxo latino-americano-caribenho” porque não dá por descontada a colonialidade/modernidade uma vez que sabe que essa não pode ser expurgada à força ou de ser excluída de modo idealizado do interior das culturas nativas. Por conta disso, há lugar para os Ditos de um *outramente* dito no bojo do

⁹³ LEVINAS, 2011, p. 174.

⁹⁴ LEVINAS, 1988a, p. 63.

pensamento decolonial. Ora, ele reconhece a possibilidade do ressurgimento de uma “outra modernidade”⁹⁵ a se constituir em função da reabilitação das escrituras, dos textos e da literatura implícita ao discurso ético desses povos afro-ameríndios, bem como da justiça que se plasma no contato com suas tradições. Essa “modernidade outra” está por anunciar e testemunhar a configuração de um *outramente dito* latino-americano-caribenho que tende a articular-se “em torno do amor ético e da Justiça social”⁹⁶.

À guisa de conclusão, evocamos o Dito filosófico instigante de Levinas para quem “o mundo moderno é, antes de mais nada, uma ordem – ou uma (des)ordem – na qual as elites não podem deixar os povos entregues aos seus costumes, às suas (in)felicidades e às suas ilusões, nem sequer aos seus sistemas redentores, os quais, abandonados à sua lógica própria, se invertem implacavelmente. Elites às quais se chama por vezes ‘os intelectuais’”⁹⁷. Entretanto, esclarece o filósofo “tratar-se de povos nos quais cada indivíduo é virtualmente um eleito, chamado a sair, por sua vez – ou sem esperar pela sua vez –, do conceito do Eu, da sua extensão no povo, a responder pela sua responsabilidade: eu, ou seja, eis-me para os outros, para perder radicalmente o meu lugar – ou o meu abrigo no ser, a fim de entrar na ubiquidade, que também é uma utopia”⁹⁸.

Na (u)topia latino-americana-caribenha subsiste “uma esperança contra toda esperança”. A saber, a de que o sentido ético da *eleição* advenha como possibilidade de se “pensar mais do que se pensa” a culturalidade seja em termos de *substituição* pela cultura do outro seja em função da justiça cultural cavada em torno da fraternidade humana. Há um (por)vir que se prenuncia com a chegada do outro. Esse põe em questão o *discurso coerente* calcado e velado na tirania da política da

⁹⁵ LEVINAS, 2011, p. 195.

⁹⁶ Ibid., p. 174.

⁹⁷ Ibid., p. 195.

⁹⁸ Ibid., p. 196.

equiparação cultural entre os povos sobre a qual pesa o retorno “do Murmúrio e da absurdidade do Há”⁹⁹.

A sabedoria do outro, mais antiga que a sabedoria das nações, insistirá no “inenarrável da responsabilidade anterior à liberdade”¹⁰⁰, de tal sorte que a ênfase na singularidade, ou melhor, na unicidade de um povo, de uma cultura, de uma escritura se legitima graças à escatologia do amor e da justiça. Esta perspectiva põe em questão a pretensão do “amor à verdade” sobre o qual se apoia a ideologia da globalização e da indústria cultural que, em nome da civilização da Razão, exclui as diferenças de outrem.

Em meio aos desafios culturais vividos pelos povos latino-americanos e caribenhos, ouve-se hoje a voz do profetismo do pensamento decolonial. A Justiça é fruto do amor, da ética impossível, mas o “amor à justiça” é a (in)condição de (im)possibilidade para que o amor não seja injusto e para que a palavra ética não seja pronunciada em vão diante da modernidade/colonialidade que, porventura, pretenda usurpar a novidade das culturas nativas em nome de um poético discurso das igualdades culturais, raciais e étnicas.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228.

LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988b.

_____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

⁹⁹ LEVINAS, 2011, p. 177.

¹⁰⁰ Ibid., p. 179.

_____. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

_____. *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Ed. Albin Michel, 1976a.

_____. *Entre Nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *L’Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Ed. De Minuit, 1982.

_____. *Les imprévus de l’histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. *Le Temps et l’autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.

_____. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976b.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988a.

_____. Transcendance et mal. *Le nouveau commerce*, n. 41, p. 57-75, 1978.

PAZ, Octavio. *Os filhos do Barro. Do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984.

RIBEIRO JR, Nilo. A sabedoria do estrangeiro em Levinas e a intriga com o pensamento de-colonial latino-americano. In: CORREIA, Adriano et al. *Heidegger. Jonas. Levinas*. Coleção XVII Encontro ANPOF, São Paulo: ANPOF, 2017. p. 10-18.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

SEBBAH, François-David. *L’éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*. Paris: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47-62.